
حديث التجديد في الدراسات الصوفية
كيف نقرأ التصوف الإسلامي
المنهج السليم في التفكير والبحث والسلوك
غربلة المفاهيم وتغيير الرؤية
تأليف:
الدكتور جمال الدين فالح الكيلاني
أستاذ التاريخ الإسلامي
الدكتور زياد حمد الصميدعي
أستاذ القانون

اسم الكتاب : كيف نقرأ التصوف

تأليف : د زياد حمد الصميدعي

د جمال الدين فالح الكيلاني

تنسيق : رامي جمال الدين الكيلاني

الناشر : دار الزنبقة القاهرة الطبعة الاولى 2022

البريد الالكتروني: E-mail: unecriv@net.sy

الانترنيت : Internet :: aru@net.sy

تصنيف الكتاب : م.م. ت. ث.ع 2022-1110


الله نور السموات والأرض
مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح
في زجاجة الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من
شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره
من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم

الاهداء

الى

الذين يتطلعون لرؤية

نهضة فكرية اسلامية

قائمة على

"فهم للاسلام سليم"

لعلهم يجدون في هذه الصفحات

بعض ما يبتغون

زياد و جمال

كيف نقرأ التصوف الإسلامي

تأليف:

الدكتور جمال الدين فالح الكيلاني

الدكتور زياد حمد الصميدعي

"احتياجات الإنسان: للعنى، للإيمان، للحب، للجمال، لسكينة الروح، لطمأنينة القلب، لتقدير الذات للاعتراف للعطاء، للتضامن الإنساني، لا ترويها الأشياء المادية منها غرق الإنسان في استهلاكها، ومنها كانت قيمتها السوقية"

الحقيقة والتاريخ

إلى الذين يحرقهم الشوق إلى الحقيقة
إلى الذين يؤرقهم الخوف من الحقيقة
إلى أولئك وهؤلاء جميعا يساق هذا الحديث

علامة إخلاصك أنك لا تلتفت إلى حمد الخلق،
ولا إلى ذمهم، ولا تطمع فيما في أيديهم،
بل تعطي الربوبية حقها، تعمل للمنعم
لا للنعمة، للمالك لا للملك، للحق لا للباطل.

الإمام عبدالقادر الجيلاني

بسم الله الرحمن الرحيم

على سبيل التمهيد

عندما يفكِّر الإنسان وَفق منهج، فإنَّ من المتوقع أن يحصل له فكرٌ منهجي. وبقدر سلامة المنهج تكون سلامة الفكر. وقد زوَّد اللّهُ سبحانه الإنسانَ بالأدوات اللازمة للتفكير السليم، وقد ذكر القرآن الكريم، مرات متعددة، هذه الأدوات والوظائف التي تؤديها؛ فالآذان وظيفتها السمع، والأعين وظيفتها البصر، والأفئدة وظيفتها العقل والفقه. وهي أدوات العلم والمعرفة، ومن دونها لا يستطيع الإنسان أن يعلم شيئا: (وَاللّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ))النحل: 78(. واللّه سبحانه يطلب من الإنسان أن يتثبَّتَ من صحة ما يسمع؛ فليس كلُّ ما يُروى صحيحا، وأن يتثبتَ من صحة ما يَرى بتكرار الملاحظة والتجربة، وأن يتتبَّع الدليل ويحاكم المقولات بالعقل والمنطق السليم، حتى لا تسوقه الأوهام والظنون والأباطيل بعيداً عن منهج اللّه. ومَثلُ الإنسان الذي لا يستعمل هذه الأدوات لوظائفها كمثل الأنعام، بل هو أضلُّ. وسوف يسأل اللّه الإنسانَ عن استعماله السليم لهذه الأدوات، وسوف تشهد هذه الأدوات للإنسان أو عليه، على أساس منهج استعماله لها وغرضه من استعمالها.

فكلُ العلوم تحتاج في بنائها واختبارها وتوظيفها إلى منهج. والفكر المنهجيُ يميز بين مستويات المناهج، وأنواعها، ودرجة توظيفها لأدوات بناء العلم واختباره وتوظيفه؛ فثمَّة مناهج عامة لكل العلوم، ومناهج خاصة بكل علم دون غيره. واختيارُ المنهج المناسب للغرض المناسب هو من الحكمة... التي أرسل الله الرسل ليعلّمُوها الناس. فقد منَّ الله سبحانه على رسوله صلى الله عليه وسلم أنه أنـزل عليه الكتاب والحكمةَّ :(وأنزَلَ اللهُ عَليْكَ الكِتابَ والحِكْمَةَ وعَلمَكَ ما لمْ تكُنْ تعْلمُ وَكانَ فضْلُ اللهِ عَليْكَ عظِيما) (النساء: 113)

لم يكن التصوف في الإسلام فكرة مستوردة أو ضيفا غريبا جاء من بلاد بعيدة؛ بل كان جزءا من صميم الإسلام وامتدادا لمعاني الزهد والتزكية -بمفهومهما الشرعي الإيجابي نفعا والمتوازن روحا ومادة- التي نظر لها الإسلام منذ المرحلة المكية. ولذا لم يكن العلماء من الفقهاء والمحدثين منابذين له كما قد يتوهم البعض بسبب بعض انتقاداتهم لأقوال وأفعال معينة تنسب لأهل التصوف، كما لم يكن هذا النقد يعني الإبعاد والإقصاء للمتصوفة.

والحق أن نقد العلماء لمسالك التصوف كان جزءا من عملية إصلاحية طويلة تحاول تنقية المناهج الصوفية، ثم إعادة دمجها في مسار التيار العام خصوصا داخل أهل السُنة والجماعة. لقد كانت عملية الإصلاح هذه طويلة ومعقدة جدا، ورسمُ مخطط تاريخي

لتقصيها فيه صعوبة معروفة لمتتبعي تاريخ الأفكار والفِرق والظواهر الثقافية المجتمعية، خصوصا إذا كان هذا المسار يحاول أن يرصد استجابات أطراف عملية الإصلاح الثلاثة (الصوفية والفقهاء والمحدثون) لتحديات هذه العملية وإسهاماتهم فيها.

تعرض التصوف الإسلامي وتراثه على مر العصور الى رؤية قاصرة في التقييم سواء في الفهم أو المنهج ، ولعل مرجع ذلك بسبب المغموض ـ وسوء الفهم المقصود - أو بسبب بعض المدعين ـ وهذا يقرر واقع أن هذا التراث أصابه الظلم الكبير.

وقد عرف تاريخ الفكر الإسلامي اتجاهات لنقد التصوف بعضها من داخله لتصحيح المسار، وبعضها من خارجه – وهو بيت القصيد ـ ذهب أهل هذا الأخير مذاهب، أحدها مَدَح حتى الأخطاء، وسوغها بالتأويل، وثانيها غض طرفه عن كل حسن في هذا التراث، فلم ير فيه إلا كل خلل وفساد، وانطلق من حالات فردية إلى حكم عام وموقف شامل، وثالثها توسّط، لكنه لم يكن على شهرة السابقين.

وقد عانى الفكر الصوفي من المذهبين الأولين، بل وحجب كلٌ جزءًا من الحقيقة عن الناس؛ الأمر الذي جعل كثيرًا من العلماء والباحثين قديمًا وحديثًا ينادون بضرورة التزام منهج وسط بين الرفض المطلق والقبول المطلق.

وتعددت أشكال نداءاتهم، فمن قائل بضرورة المنهجية قبل الحكم والنقد، ومن قائل بضرورة التريث قبل الحكم على السابقين، ومن قائل بضرورة النظر إلى كل زوايا التصوف، واعتبار كل مراحله عند التقسيم.

وقديمًا تبني هذه الدعوة علم من أعلام العلماء المحافظين، فنادى بخطأ القبول المطلق والرفض المطلق، وجعل الحكم هوى إن كان صادرًا عن حب مطلق أو بعض مطلق. ذلكم هو شيخ الإسلام الامام عبدالقادر الجيلاني الذي سار في هذا الأمر على درب سابقين له من العلماء.

وإذا كان هناك اتفاق بين دعوة المعاصرين ودعوة الجيلاني ومن سبقه، فإن هناك فارقا أساسيًا هو أن المعاصرين لم يقدموا تصورًا كاملاً للمنهج الذي ينبغي أن تكون عليه قراءة التصوف، بل أشاروا إلى بعض النقاط بإيجاز وإجمال، أما الجيلاني فقد قدم تصورًا أكثر تفصيلا عن المنهج في تهذيب التصوف، بل وطبّقه في النظر إلى مراحل التصوف، وإلى المصطلح، وإلى رجال التصوف ونحو هذا.

لكن نقول أيضًا: إن هذا التصور عنده مبثوث في شتى كتاباته عن التصوف، وعن السلوك.

فرغبة في الإفادة من تراثنا الروحي في حياتنا المعاصرة، ورغبة في إنصاف هذا الجزء من تراثنا، وإيمانا بضرورة المنهج في قراءة التراث بل وغير التراث، وانضمامًا إلى صفوف العلماء والباحثين المنادين بذلك،

ورغبة كذلك في إبراز الموقف المنهجي الحق للامام الجيلاني .. لهذه الأسباب وما في بابها رأيت أن أقدّم تصورًا لكيفية القراءة المنهجية للتراث الصوفي، آملاً أن أضع به نقطة ضوء أمام الدارسين الباحثين عن الحق والمستهدفين الإفادة من التراث للمعاصرة دون تكلف أو افتعال.

وقد جمعنا شتات إشارات من هنا ومن هناك، وتطبيقات تناثرت في ثنايا البحوث وأضفنا إليها خبرة صلتنا بهذا الجزء من تراثنا لنقدّم هذه الرؤية التي بين يدي القارئ، محاولين ألا نحيد عن العدل في الحكمي التعليق؛ التزامًا بالمنهج الذي ندعو إليه، على طريق علماء سبقوا وباحثين لا يزالون يعطون العلم خبراتهم ورؤاهم.

ضوابط في المنهج

نقرر في البداية أن هذه الضوابط وليدة تأمل طويل لما أثير حول التصوف الإسلامي وما نريد بتقييمه مدحًا أو قدحًا، وقد حاولنا – قدر الطاقة- أن نرجع المظاهر التي يأخذها إلى أسبابها الحقيقية المتصلة بطرق التفكير ومناهج البحث، حيث ظهر ذلك من خلال بعض الكتابات التي التزمت بمنهاج دقيق للقراءة، وبعضها الآخر الذي أعوزته الروح الدقيقة لقراءة العلم والحكم عليه والإفادة منه.

ولكي نفيد من هذا الجزء، من تراثنا ينبغي –إضافة إلى الوعي بالحقائق التي أشرنا إليها- أن نلتزم بما يلي:

أولا ـ ترك القشور

نريـد بذلك أن نفرّق بين أمريـن يتصل أحدهما بالآخر بشكل ما: الأول: حقيقة ومضمون ما يسمى بالتصوف أو الزهد الإسلامي، والثاني: هذا الاسم الذي أطلق عليه وصار مصطلحًا له ظروفه التاريخية والعلمية.

فتحديد الهدف من القراءة وهو الإفادة من الماضي للحاضر، يقوّي ما نشير إليه من ضرورة الدخول إلى المضمون مباشرة، والدخول إلى المضمون سوف يضيّق هوة الخلاف –إن لم يقض عليها نهائيًا- بين المتحاورين حول هذا الجزء من تراثنا، ذلك أن الأخلاق التي هي أبرز ممارسات هذا التراث سمة أصيل للإسلام ذاته، فإذا كان البعض يقرر هذه الحقيقة –وهي أن التصوف خلق- بالنسبة للتصوف الإسلامي "واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق... إن هذا العلم مبني على الإرادة فهي أساسه ومجمع بنائه، وهو يشتمل على تفاصيل أحكام الإرادة وهي حركة القلب؛ ولذا سُمّي بعلم الباطن كما أن علم الفقه يشتمل على تفاصيل أحكام الجوارح ولهذا سمي بعلم الظاهر"، يقول الامام عبد القادر الجيلاني : "التصوف هو الخلق فمن زاد عليك في الخلق فقد زاد عليك في الصفاء."

نقول: إذا كان هذا هو جزء هام من مضمون التصوف الإسلامي فإن من المقرر أنه أخذه من قوام الدين "الإسلام" الذي نشأ في كنفه. فقد

امتدح القرآن نبي الإسلام محمدًا صلى الله عليه وسلم بقوله: "وإنك لعلى خلق عظيم" وفسرت بأنك على دين عظيم أي الإسلام. وهو ما عبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" وقول عائشة رضي الله عنها في وصف الرسول الكريم: "كان خلقه القرآن."

كذلك فإن التزكية وأدب النفس بتحليتها بالفضائل وتخليتها من الرذائل –وهي أبرز إن لم تكن كل غايات التصوف متضمنة حتى الجوانب المعرفية فيه- حقيقة شرعية قررها الكتاب والسنة، وطبقها الرسول صلى الله عليه وسلم، وصحابته والتابعون، ومن سار سيرهم، وكان لذلك كله أثره في الحياة الإسلامية اعتدالا، وزهدًا، وشجاعة في الحق ونحو هذا مما تلتزم به النفس الزكية المحسنة، "و(لو) رجعنا إلى الكتاب والسنة وعصر الصحابة والتابعين، وتأملنا في القرآن والحديث، وجدنا القرآن ينوه بشعبة من شعب الدين، ومهمة من مهمات النبوة يعبر عنها بلفظ "التزكية" ويذكرها كركن من الأركان الأربعة التي بعث الرسول الكريم ﷺ لتحقيقها (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين)، وهي تزكية النفوس وتهذيبها وتحليتها بالفضائل، وتخليتها من الرذائل، التزكية التي نرى أمثلتها الرائعة في حياة الصحابة رضوان الله عليهم وإخلاصهم وأخلاقهم، والتي كانت نتيجتها هذا المجتمع

الفاضل المثالي، الذي ليس له نظير في التاريخ، وهذه الحكومة العادلة الراشدة التي لا مثيل لها في العالم."

نقول: تحديد الهدف والدخول إلى المضمون لتحقيق أمر منهجي يؤدي الالتزام به إلى الالتقاء حول الحقيقة الشرعية التي" هي الكيفيات الباطنية التي تصاحب الأعمال والهيئات عند أدائها وهي أخلاق إيمانية هي من الشريعة بمنزلة الروح من الجسد، والباطن من الظاهر وتندرج تحت هذه العناوين تفاصيل وجزئيات وآداب وأحكام، وتجعل منها علمًا مستقلاً وفقهًا منفردًا."

وهذا ما حدث فعلاً، فقد اتفق على هذه الحقيقة الشرعية –وهي مضمون التصوف- علماء اختلفت مشاربهم لكنهم جميعًا مسلمون يعرفون حقائق دينهم، فقد قرر هذه الحقيقة الجيلاني، وابن خلدون، والقشيري، وغيرهم، مشيرين جميعًا إلى أن إطلاق لفظ الزهاد أو العباد أمر له ظروفه التاريخية، وجودًا ودلالة، وذلك لا يقدح في حقيقة المسمى.

والدخول إلى المضمون مباشرة يجنبنا أن نقع فيما أسماه البعض بجناية المصطلح على حقيقته ومضمونه، فقد كان مصطلح "التصوف "والخلاف حول دلالته، وتعريفاته، طريقًا للخلاف بين قراء المسلمين، حجبهم فيه الوقوف أمام الشكل عن حقيقة التزكية والتربية والإسهام الاجتماعي وكل خير قدمه التصوف الإسلامي لمجتمعه باعتباره فكرًا إسلاميًا، تضرب جذوره في مصادر الإسلام،

ويأخذ نماذجه وقدوته من سيرة الرسول الكريم وصحابته ومن سار على طريقهم.

كل هذا حجب عن عين القارئ وذهنه لأنه شغل بالخلاف حول التصوف ونسبته إلى الصوف أو الصفة أو الصفاء، أو إلى كلمة ليست في لغة العرب "سوفيا" وهذا لا يجدي للحياة وإن كان يشتغل به الباحثون في زوايا التاريخ، ولو فطن من يقرأ لهذه الحقيقة لعرف أن هذا التراث اجتهاد قوم لإثراء الحياة في جانب من جوانبها، كما أثراها علوم أخرى واجتهادات أقوام آخرين، "وإذن عرف أن منشأ التصوف كان من البصرة، وأنه كان فيها من يسلك طريق العبادة والزهد ما له فيه اجتهاد، كما كان في الكوفة من يسلك طريق الفقه والعلم ما له فيه اجتهاد.

وهؤلاء نسبوا إلى اللبسة الظاهرة، وهي لباس الصوف، فقيل في أحدهم (صوفي)، وليس طريقهم مقيدًا بلباس الصوف ولا هم أوجبوا ذلك، ولا علقوا الأمر به، لكن أضيفوا إليه لكونه ظاهر الحال."

وجدير بالذكر أن هذا المضمون الذي يمكن أن نفيده لحياتنا كان سمة التصوف الإسلامي بوصفه السني أو الشرعي، وأنه ما جانبه هذا السمت إلا حين انتحل التصوف بعض الغلاة أو المنحرفين الذين كانا موضع نقد الصوفية أنفسهم -كما سيجيء إن شاء الله- وكذلك حين غرق التصوف في متاهات الفلسفة، فانتقل في نظريات بعض القوم إلى عبارات ودلالات لا يوافق عليها مسلم ملتزم، وهي كذلك لا

تفيد الحياة في التربية أو التغيير؛ إذ هي إلى شطحات الخيال أقرب منها إلى التحقيق في الواقع.

ونحن نقول مع أبي الحسن الندوي: "ليس لنا الآن إلا أن نقرر هذه الحقيقة، ونتحرر من القيود والمصطلحات، ومن النزعات والتعصبات، ولا نفرّ من حقيقة دينية، يقررها الشرع ويدعو إليها الكتاب والسنة، والتراث الاسلامي النقي.

ثانيا ـ الاستقلالية الفكرية

ذلك أن الدخول على فكر ما بفكرة سابقة في رأس القارئ يحرمه الموضوعية في الحكم، ويجعله لا يرى فيما يقرأ إلا ما يشهد لفكرته التي في رأسه، ويلجئه هذا المنهج إلى تأويل ما يراه على غير ما يهوى إلى ما يؤيد فكرته، حتى ولو خالف أظهر قواعد التفكير ومناهج البحث، فالذي يقرأ فكر المعتزلة وفي رأسه حكم الفقهاء عليهم، ووصف أهل السنة لهم بأنهم المعطلة في الصفات، تراه لا يلتفت إلى أثرهم في الحياة العقلية، ولا إلى ما عُرف عن شيوخهم من عبادة وصلاح، الأمر الذي يتناقض مع ما أشيع عنهم أنهم معطلة يعبدون عدمًا، بل ولا يلتفت إلى جهودهم في مناظرة اليهود والنصارى ودفاعهم عن الإسلام ضد المارقين.

وقد كان الأمر كذلك في قراءة البعض للتصوف الإسلامي؛ حيث قرءوه لإدانته أولا وقبل كل شيء؛ ولذلك وقعوا في فجاجة لا يقبلها منطق، ولا يقرها المحققون من العلماء.

ونشير إلى أمثلة وقعت في التعميم وربما التناقض نتيجة للقراءة من موقف محدد سلفا، فابن الجوزي "أبو فرج عبد الرحمن ـ 597 هـ" الفقيه الحنبلي هاجم التصوف في مواطن شتى من كتبه، وكان جماع هجومه في كتابه "تلبيس إبليس"، ولا يعنينا هنا الهجوم أو المدح بقدر ما يعنينا أن ابن الجوزي في مسلكه هذا الذي عمم فيه الحكم على التصوف ، وجرح كل الكتابات التي كُتبت من فقهاء صوفية كالجنيد أو المحاسبي أو المكي أو الغزالي أو المقدسي ؛ فهو من جهة يذكر أن أوائل الصوفية كانوا يعوّلون على الكتاب والسنة فكيف يجوز التعميم على كل الصوفية كما وضح في كتابه سالف الذكر؟!، وهو من جهة أخرى له كتاب ترجم فيه للعديد من أوائل الصوفية وشيوخهم، وفيه ينقل الكثير من أقوالهم التي تفيد العلم الذي نفاه عنهم في كتابه "تلبيس إبليس"، فضلا عن اتهامهم بكثير من التهم، فكيف يُقبل هذا؟!

وهو من جهة ثالثة عرف عنه –من خلال دراسة علمية عنه- أنه راضَ نفسه في مستهل حياته على ممارسة حياة الزهاد والإمعان في التقشف، لكنه سرعان ما عدل عن السير في هذا الطريق، ونسب ما اعتراه من مرض إلى هذا الأسلوب من الحياة.

أعني أنه عرف القوم عن كثب، وكان هذا يقتضي أن يفرّق بين الملتزمين منهم، والذين اندسوا في وسطهم وكانوا مثالا رديئاً للصوفية.

ولقد حاول بعض الباحثين أن يفسر هذا الموقف بأنه دخول على التصوف بفكرة سابقة وهي أن ابن الجوزي فقيه حنبلي متشدد، وقد رأى التصوف علما مستقلا عن الفقه له سمته الذي يُعنى فيه بكيفيات وبواطن ظواهر الأحكام الفقهية، وهذه نظرة جديدة من هؤلاء القوم، جعلت ابن الجوزي ينظر إلى التصوف على أنه مخالف للسنة الدقيقة، ونحن لا نرى في الحنبلية والتشدد السبب الحقيقي، بقدر ما نرى أنه يبني نظرته إلى التصوف من خلال فهمه الخاص ، إذ الحنبلية لم تمنع الامام الجيلاني من أن ينصف التصوف .

أما المعاصرون الذين قرءوا التصوف بعيون غير موضوعية فكثيرون من جهة، وأمرهم عجيب من جهة أخرى، فهذا أحدهم يسقط رغبته في تجريح التصوف على كتابات بعض العلماء ويؤولها إلى ما يريد هؤلاء لا ما يريد المؤلف؛ فكتاب "مصرع التصوف" الذي نسب إلى برهان الدين البقاعي (ت 885 هـ) كان أصله كتابين مستقلين: أحدهما في تكفير ابن عربي، والآخر في تكفير ابن الفارض، فجاء عبد الرحمن الوكيل وجمعهما في كتاب واحد سماه "مصرع التصوف" وأضاف إليه من العناوين ما يحقق به هدفه هو، علما بأن البقاعي قد ذكر صراحة تقديره لأوائل الصوفية، بل ولمتأخريهم الذين لم يذهبوا مذهب ابن عربي، ومنهم علاء الدين البخاري (834 هـ). كما ذكر البقاعي أنه لا يبغض التصوف لكنه يبغض من أبغضه الصوفية ومحققو متأخريهم ممن حاد عن الطريق السوية.

والغريب أن محقق الكتاب عاب على المؤلف إنصافه وإقراره أن الصوفية فقهاء، فقال معلقا على المؤلف: "هذه دعوى كذوب."

ومن المعاصرين كذلك نجد من يبدأ تعريفه للتصوف بقوله "والتعريف الصحيح للتصوف الإسلامي بأحكام وعظية لا ترتبط فيها النتائج بالمقدمات"، ولكن لأن الرجل كتب الكتاب خدمة لفكرة ما في رأسه أو في رأس غيره فقد أداره على محور التعميم والسب دون دليل يمكن أن يقنع أحدا، فضلا عن أن يفيد منه.

أما عن ضرورة الاستقلال الفكري فذلك لأن المتابع دون وعي مستقل إمّعة يحسن إذا أحسن الناس، ويسيء إذا أساءوا، وهذه صفة من ليس يملك فكرا مستقلا، ولا يمكن لقارئ بهذه الصفة أن يقدم جديدا، أو يقترح مفيدا، وحسبنا أن نشير إلى أن هناك قضايا أثارها المستشرقون بخصوص مصدر التصوف وأخذه من غير الإسلام أصوله، وكانوا في هذا خاضعين لعوامل عديدة، بعضها خاص بما لم يكن تحت أيديهم من تراث للصوفية غير فكرهم بعد هذا، وبعضها خاص بقضية التأثير والتأثر التي كانت رائحة في الدراسات الإنسانية في فترة ما.

وقد تابع بعض العرب والمسلمين آراء المستشرقين دون نقد أو تمحيص فقالوا بعدم إسلامية التصوف؛ جريا وراء غيرهم دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث والتأصيل ولو علموا أن بعض المستشرقين رجع عن رأيه في قضية "أجنبية مصادر التصوف" بعد أن توافرت له بعض

النصوص الصوفية، ولو قرءوا دراسات المدققين من علماء العصر الذين ذكروا خصائص للتصوف الناضج في كل دين، تبعد قضية التأثير والتأثر عن مكانها الذي كانت قد تسنمته في الدراسات الإنسانية – نقول لو قرءوا هذه البحوث الدقيقة لما قبلوا متابعة غيرهم ولحرصوا على استقلالهم الفكري.

وحين يفقد الباحث استقلاله تجده يتابع دون تدقيق، ودون بصر بعواقب ما يقول، بعدا عن المنهجية، أو تضييعا لتراثٍ له ما له وعليه ما عليه.. يقول أحدهم: "وفي رأي الدكتور زكي مبارك التصوف: مجموعة من الأفكار الإسلامية والنصرانية واليهودية، أو هو الخلاصة الروحية من تلك الديانات الثلاث.. أما التصوف في رأينا فهو طريقة زهدية في التربية النفسية، يعتمد على جملة من العقائد الغيبية (الميتافيزيقية) مما لم يقم على صحتها دليل في الشرع ولا في العقل"، فانظر كيف جرّ عدم الاستقلال البعضَ إلى أن يقول ما يناقض حقائق ومسلمات في مجال البحث في التراث الصوفي.!!

ثالثا ـ الفصل بين تراث الصوفية وروايات المخالفين عنهم

ما دام القارئ يبتغي الحكم على التراث الصوفي، بغية الإفادة من الناضج الملتزم منه فإن أمانة العلم تلزمه أن يفرق بين أقوال الصوفية موثقة النسبة إليهم، وفهم مؤرخي الفكر وكُتّاب الطبقات لأقوال الصوفية وأفعالهم، ذلك أنه إضافة إلى ما يغلب على كتب الطبقات من بعض المبالغات فإنها تُكتب غالبا في وقت متأخر عن حياة المؤرخ

لهم، وليس بالضرورة أن يدقق المؤرخ في كل رجال سند الرواية التي ينسبها إلى هذا الشخص أو ذاك، وربما استنبط من روايات لم تخضع لقواعد الجرح والتعديل معاني هو فيها مجتهد ويبتغي بها الخير، وإن جاءت حقيقتها -بعد الدرس والتفنيد- على خلاف مما قصد إليه باجتهاده.

فإذا أضفنا إلى ذلك رغبة بعض المؤرخين في إضفاء صفات معينة على العلم أو الشخص الذي يؤرّخون له لسبب مذهبي، أو لميل طائفي، كان لنا أن نؤكد ضرورة التفرقة بين أقوال الصوفية أنفسهم ونظرة المؤرخين لهم وللتصوف، باعتبارها ضرورة منهجية للحكم والاستنباط.

ولا ينفرد التصوف بهذه المسألة فيا روي عنه وعن أهله، بل هي سمة عامة في عموم الروايات "وهكذا كثير من أهل الروايات، ومن أهل الآراء والأذواق، من الفقهاء والزهاد والمتكلمين وغيرهم، يوجد فيما يأثرونه عمن قبلهم، وفيما يذكرون معتقدين له شيء كثير، وأمر عظيم من الهدى، ودين الحق الذي بعث الله به رسوله. ويوجد أحياناً عندهم من جنس الروايات الباطلة أو الضعيفة، ومن جنس الآراء والأذواق الفاسدة أو المحتملة شيء كثير."

وها نحن أولاء نذكر بعض الأمثلة التي ذكرها مؤرخو التصوف، وهي عند التحقيق تؤدي إلى غير ما قصدوا إليه، أو لا تدل على ما استنبطوه؛ الأمر الذي جعل بعض العلماء يفندها ويرد عليها.

أـ مسألة الصُفّة وربط التصوف بصفات أهلها:

يقول ـصاحب التعرف لمذهب أهل التصوف" :-وقال قوم إنما سموا صوفية لقرب أوصافهم من أوصاف أهل الصُفّة الذين كانوا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم."

ولو كان الأمر مجرد رواية عن قوم قالوا هذا في نسبة التصوف لهان الأمر، لكننا نجد السراج الطوسي يصف أهل الصفة بأنهم مقيمون في المسجد، وأنهم لم يؤمروا بطلب المعاش من المكاسب والتجارات. ويصف حب رسول الله لهم، وارتباطه بهم، ويذكر أن الصوفية وجدوا فيهم الاقتداء والاهتداء، ويذكر أن عددهم كان نيّفًا وثلاثمائة.

أما أبو طالب المكي فيجعل منهم رباطا، ولهم رئيس هو أبو هريرة يأمرهم فيأتمرون، ويصفهم بأنهم كانوا أشد الناس زهدًا. وقريب من هذه الأوصاف وصف أبي نعيم لهم.

وقد فهم أحد الباحثين من هذا تمهيد المكي للربط بين صِفة أهل الصُفّة هذه وبين الرباط عند الصوفية، وربما يوطئ بذلك لحاجة المريد إلى شيخ ينزل المريد عند أمره ونهيه.

وقد تابع هؤلاء المؤرخين في فكرتهم ربط الصوفية بأهل الصفة، وجعلها بذرة التصوف الأولى بعض كبار الباحثين "ونحن لا نجد بذور هذه الحياة الروحية مغروسة في قلب النبي صلى الله عليه وسلم وقلوب صحابته من الخلفاء الأربعة فحسب، وإنما نحن واجدوها أيضًا

حية نامية في قلوب كثير من الصحابة غير الخلفاء، ويكفي أن نذكر هنا أهل الصفة، وما كان لهم من أثر قوي في تاريخ الحياة الروحية الإسلامية عامة، وفي تاريخ التصوف الإسلامي خاصة."

وإذا كنا نتفق مع هؤلاء المؤرخين في صلاح مجموع أهل الصفة، فلا نوافقهم على إقامتهم الدائمة في المسجد. ولا على عدم شغلهم وكسبهم في كل الحالات، ولا نوافق كذلك على أن العدد كان ثابتا، بل إنه كان يزيد وينقص حسب ظروف القادمين من مكة والذين لا يجدون مأوى لهم غير المسجد، فقد كانوا يزيدون فيكونون ستين أو أكثر ويقلون حتى يكون عددهم عشرة.. "فإن المؤمنين كانوا يهاجرون إلى النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، فمن أمكنه أن ينزل في مكان نزل به. ومن تعذر ذلك عليه نزل في المسجد إلى أن يتيسر له مكان ينتقل إليه."

بل إن الامام الجيلاني يرى أن من كان ينزل بالصفة هم من جنس سائر المسلمين ليس لهم مزية في علم ولا دين، "بل فيهم من ارتد عن الإسلام وقتله النبي صلى الله عليه وسلم كالعرنيين الذين اجتووا المدينة، وحديثهم في الصحيحين من حديث أنس، وفيه أنهم نزلوا الصفة، فكان ينزلها مثل هؤلاء، ونزلها من خيار المسلمين سعد بن أبي وقاص، وهو أفضل من نزل بالصفة ثم انتقل عنها، ونزلها أبو هريرة وغيره.. وقد روي أنه كان غلام للمغيرة بن شعبة وأن النبي

صلى الله عليه وسلم قال: أهذا واحد من (السبعة)، وهذا الحديث كذب باتفاق أهل العلم."

ولم يؤثر للصوفية الأوائل – فيما قرأت- أقوال ينسبون فيها أنفسهم إلى الصفة، وبعيدًا عن عدم موافقة النسبة لقواعد اللغة العربية في النسب، فإن ما حكاه المؤرخون في مسألة الصفة وربط التصوف بها باعتبار أنها أول بذوره، صاحبه كثير من البُعد عن حقائق تاريخية تتصل بالمسألة ذاتها، وإننا نظلم الصوفية إن حكمنا عليهم وفق هذه الروايات وأمثالها.

ب- وقريب من المثال السابق ما حكاه المؤرخون مما يفيد أن بداية التصوف كانت على يد علي بن الحسين زين العابدين (توفى بالبقيع 99هـ) فالكلاباذي يقول تحت باب عقده بعنوان: "في رجال الصوفية": "من نطق بعلومهم، وعبّر عن مواجيدهم، ونشر مقاماتهم، ووصف أحوالهم قولا وفعلاً بعد الصحابة رضوان الله عليهم علي بن الحسين زين العابدين، وابنه محمد بن علي الباقر، وابنه جعفر بن محمد الصادق."..

كذلك ربط بعض المتأخرين بين الحسن البصري وعلي بن أبي طالب في علمه الذي ورثه عنه والموروث من النبي صلى الله عليه وسلم وراثة لا كسبًا، بل إن البعض جعل مستندهم في الخرقة الصوفية أن عليًا ألبسها الحسن البصري، وأخذ عليه العهد بالتزام الطريقة، واتصل

ذلك منهم حتى الجنيد من شيوخهم، ولا يعلم هذا عن علي من وجه صحيح.

ولعل هذه الأمثلة وما تفيده من توجيه لتاريخ التصوف وجهة معينة لسبب أو لآخر هي التي جعلتنا نؤكد الحاجة إلى التفرقة المنهجية التي أشرنا إليها، ونفهم في ضوء هذا موقف الامام الجيلاني من أمثال هذه الروايات، فقد نقل عن القشيري قوله في اعتقاد الصوفية وأنهم أشاعرة في مجمل اعتقادهم، ثم رد هذا الفهم من القشيري بالرجوع إلى أقوال المشايخ أنفسهم ليثبت أنهم كانوا على اعتقاد الصحابة "فصل فيما ذكره الشيخ أبو القاسم القشيري في رسالته المشهورة من اعتقاد مشايخ الصوفية، فإنه ذكر من متفرقات كلامهم ما يستدل به على أنهم كانوا يوافقون اعتقاد كثير من المتكلمين الأشعرية، وذلك هو اعتقاد أبي القاسم الذي تلقاه عن أبي بكر بن فورك وأبي إسحاق الإسفراييني...، والثابت الصحيح عن أكابر المشايخ يوافق ما كان عليه الصحابة، وهو الذي كان يجب أن يُذكر، فإن في الصحيح المحفوظ عن أكابر المشايخ مثل الفضيل بن عياض، وأبي سليمان الداراني، ويوسف بن أسباط، وحذيفة المرعشي، ومعروف الكرخي إلى الجنيد بن محمد، وسهل بن عبد الله التستري، وأمثال هؤلاء ما يبين حقيقة مقالات المشايخ."

ويورد الامام الجيلاني أقوالهم موثقة النسبة إليهم ليصل إلى أن الصوفية الاوائل خواص الخواص، وأن المعرفة عندهم تخالف المصطلح

الكلامي، والإيمان عندهم قول وعمل، وكذلك كان موقف الجيلاني حين روى القشيري عن أبي سليمان الداراني قوله في الرضا "قال أبو سليمان الداراني: الرضا ألا تسأل الله الجنة ولا تستعيذ به من النار" فقد نشكك في صحة هذه النسبة إلى أبي سليمان، معتقدين على أمثلة ذكرها القشيري في رسالته و"سندها فيه كلام"، ومستندًا كذلك إلى الكتب التي اهتمت بجمع أقوال الصوفية مثل حلية الأولياء لأبي نعيم، وطبقات السلمي، وصفة الصفوة لابن الجوزي وغيرها لم تذكر هذه الكلمة لأبي سليمان. ويذكر أنه من المحتمل أن تكون هذه الكلمة نقلت بالمعنى عن قول آخر، إذ ثبت لأبي سليمان أنه قال: لو ألقاني في النار لكنت بذلك راضيًا، فيشبه أن يكون بعض الناس حكى ما فهم بالمعنى فذكر الكلمة التي هي موضع الحديث.

ونؤكد استبعاد صدور هذا القول من أبي سليمان "فإن الشيخ أبا سليمان من أجلاء المشايخ وساداتهم، ومن أتبعهم للشريعة حتى إنه كان يقول: إنه ليمر بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين من الكتاب والسنة، فمن لا يقبل نكت قلبه إلا بشاهدين يقول مثل هذا الكلام؟."!!

قلت: فلو اخذنا برواية القشيري مع – تقديرنا له- لكان اتهامه لأبي سليمان الداراني أسبق من إنصافه: ولا نسد الطريق على الإفادة من أقواله – أو إشاراته أو أخلاقه.

رابعًا ـ في المصطلح والمعنى

فما دامت القراءة للحكم والاستنباط والتوظيف تستهدف عدم الوقوع في أخطاء التعميم أو التسرع في الأحكام فإن من الضروري حينئذ أن يهتم قارئ التراث الصوفي الإسلامي بالتحديد الدقيق للمصطلح المراد نقده والإفادة منه، وهذا يشمل الألفاظ التي استخدمها الصوفية وحددوا مرادهم منها بما يتفق مع أصول دينهم، لكن التعميم والأخذ بالفهم الشائع لأدنى ملابسة أدى بأصحابه إلى خطأ في الحكم، فضلا عن عدم تقدير دقيق وعدم إفادة من هذا التراث.

كما يشمل التحديد المراد الأوصاف التي عُرفت بها مراحل التصوف الإسلامي واتجاهاته متمثلة في مراحله التاريخية، وخصائص كل مرحلة، وظاهرة على رجال كل مرحلة كذلك، وقد أدى الخلط في هذا الباب إلى نتائج تعوزها الدقة المنهجية في كثير من الأحيان، ولنأخذ بعض الأمثلة في كلا الجانبين :الألفاظ – الأوصاف.

أـ ففي باب الألفاظ نذكر مثلا: الزهد – التوكل – الاتحاد – الفناء:

هذه ألفاظ دار حولها حديث طويل من حيث دلالتها وصلة هذه الدلالة بالفهم للإسلام، وبخاصة أن البعض ربط بين كلمات الصوفية في الزهد ودعوات بعضهم – مثل شقيق البلخي مثلاً – للقعود عن الكسب، كما ربط البعض بين التوكل والدعوى ذاتها، حتى إن ابن الجوزي اتهمهم بعدم الفهم ومجافاة ما يجب أن يكون، حيث تنكبوا الطريق الشرعي للحياة، فالتوكل عمل قلبي وثقة

باللّه لا تركٌ للعمل، ولا تعطيل للجوارح، ويستشهد بأن النبي صلى اللّه عليه وسلم تاجر حتى كُفِي العمل من الفيء.

وإن كنا نجد نيكلسون يقرر أن الصوفية بعد شقيق البلخي كانوا لا يرون الكسب منافيًا للتوكل.

نقول: لو رجعنا إلى أقوال الصوفية في الزهد وفي الكسب وفي التوكل وحددنا دلالة هذه الألفاظ عندهم وعرفنا موقفهم من العمل، ورفضهم لأصحاب دعوى القعود عن الكسب، لو رجعنا إلى أقوالهم لتحدد لنا رأيهم بدقة في هذه المفاهيم، ولكان لنا أن نحكم على مدى قرب منهجهم أو بعده عن دعوة الإسلام، ولتجنبنا الخلط الذي وقع فيه البعض حين فهم الزهد بمعنى خاص من بعض عبارات القوم، ثم عممه على الجميع، بل قرر أن الإسلام لا يفسح المجال لهذا الزهد .

ولسنا نريد هنا أن نفصّل القول في هذه المسألة، وحسبي أن أشير إلى عبارتين إحداهما للمحاسبي والأخرى لأبي طالب المكي، وهما نموذجان لكثير من القول يماثلهما عند الصوفية، ولهما دلالتهما في مسألة الزهد ومسألة التوكل.

يقول الحارث المحاسبي: "ولرب مكنز للأموال بغير الإكثار مشغول، ليس بذاكر دنياه، لأن الآخرة غلبت على مناه، تذكّره للدنيا تذكر من أراد فيها البلاغ، وحبه لها حب من لا يغيره تقلب الأحوال، قلبه لغيرها ذاكر، وهو على ما أعطاه اللّه منها شاكر، إن أعطي منها لم يمنعه حلول النعمة عن أداء شركها، وأن مُنع لم يمنعه نزول

البلية عن النظر إلى مواضع الخير، ولرب مقلّ قد ظهر الزهد على ظاهرة وبدنه وقلبه مشغول بالرغبة؛ فقد استقلّ كل ما صار إليه من الدنيا وإن كان في العدد كثيرا، ويستكثر ما بيد غيره وإن كان في العدد قليلاً."

ويقول المكي: "ولا يضر التصرف والكسب لمن صح توكله، ولا يقدح في مقامه من حاله، قال اللّه تعالى: "وجعلنا النهار معاشا" و "وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون" وروي عن النبي صلى اللّه عليه وسلم: "أحلّ ما أكل العبد من كسب يده، وكل بيع مبرور."

فمن أدرك دلالة الزهد والتوكل عند الصوفية كان له أن يقرهم على فهمهم الذي هو صدى لما أثر عن الرسول صلى اللّه عليه وسلم في هذا الصدد، وكان له كذلك أن يناقش البعض في قضية التوكل بين العامة والخاصة. وهذا طريق الحكم الحق والتوظيف الجيد للتراث. أما من لم يعني نفسه بالتحقيق في مراد القوم فقد سهل عليه أن يكيل لهم الاتهامات لموقفهم من الزهد والعمل والمال ونحو هذا، وحسب أنه بذلك قدم للبشرية خيرا.

وبالمقياس ذاته نقول: إن الصوفية في كلامهم عن الحب الإلهي، وهو نزع نصوص قرآنية وحديثية، عبروا عن أشواقهم بلغة جعلت البعض ينفر، ويتهمهم منذ فترة مبكرة -أي قبل التصوف الفلسفي- أنهم يقولون بالاتحاد، مع أن حقيقة ما دعوا إليه وما تغنوا به هو صدى

للحديث الصحيح: "لا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي."

وقد فطن الامام الجيلاني إلى الفرق بين هذا الاتحاد، والاتحاد الذي قال به البعض فيما بعد بمرحلة تفلسف التصوف "وهذا اتفاق واتحاد في المحبوب المرضي المأمور به، والمبغض المكروه المنهي عنه، وقد يقال له اتحاد نوعي وصفي، وليس ذلك اتحاد الذاتين فإن ذلك محال ممتنع، والقائل به كافر، وهو قول النصارى والغالية .. وأما الاتحاد المطلق الذي هو قول أهل وحدة الوجود الذين يزعمون أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، فهذا تعطيل للصانع وجحود له، وهو جامع لكل شرّ."

وأما الفناء وهو عند الصوفية لازم المحبة حين تشتد وتسيطر، فإن هذا اللفظ كمّ جرّ المتعجلين في الحكم إلى تشنيع على كل الصوفية، وتنديد باللفظ في كل دلالاته، وهذا ولا شك يتناقض مع الدقة والمنهج.

وبعد تفحص أقوال الصوفية أن نقرر "الفناء الذي يوجد في كلام الصوفية يفسّر بثلاثة أمور :أحدها: فناء القلب عن إرادة ما سوى الرب والتوكل عليه وعبادته، وما يتبع ذلك، فهذا حق صحيح وهو محض التوحيد والإخلاص.

الأمر الثاني: فناء القلب عن شهود ما سوى الرب، فذاك فناء عن الإرادة، وهذا فناء عن الشهادة، ذاك فناء عن عبادة الغير والتوكل عليه، وهذا فناء عن العلم بالغير والنظر إليه."

ويرى الامام الجيلاني أن هذا النوع فيه نقص، وأن شهود الحقائق أكمل، لكنه يقرّ أن البعض قد تغلبه المحبة فيسكر ويسقط التمييز مع وجود حلاوة الإيمان، فيقول أقوالا ظاهرها يخالف الشرع، ويرى أن الحكم عليه يكون ببحث سبب السكر فإن كان السبب حلالا كالمحبة وشدة الذكر لم يؤاخذ بما قال، ونبّه إلى عدم اتباع طريقته أو أقواله.

وهذان النوعان عند الامام الجيلاني مقبولان وعن النوع الثاني يقول: "وعامة ما نجده في كتب أصحاب الصوفية مثل (الهروي الأنصاري) أن من قبله من الفناء هو هذا.. وفي الجملة فهذا الفناء صحيح."

لكن هذا لم يمنع الجيلاني من أن ينكر النوع الثالث وهو الفناء عن وجود السوى الذي يرى أن الله هو الوجود، وأنه لا وجود سواه، وأنه عن الموجودات؛ لأنه يخالف الشرع، وما به قال المحققون من مشايخ الصوفية.

ب ـ بيت التصوف السني والتصوف الفلسفي:

وهذا التحديد مهمّ لأننا إذا كنا نقرأ التصوف السني فنحن نقيمه ونفيد منه في ضوء خصائصه التي استخلصها من نصوصه المحققون

من العلماء، وننظر إلى رجاله في ضوء ارتباطهم بالمصادر الإسلامية، وعدم تأثرهم بالفلسفة والأثر الأجنبي بعامة، وإذا وجد لدى بعضهم بعض الأثر الفلسفي كالحلاج عند البعض، والبسطامي عند البعض.

فإن هذا لا يمثل ظاهرة في التصوف السني وبخاصة في مراحله الأولى (القرنين الثالث والرابع الهجريين) الأمر الذي جعل البعض يعتذر عن الحلاج، ويوضح أن الحلول عنده لم يكن حقيقيًا وأنه كان مجازيًا، ومستندًا في ذلك إلى عبارة نقلها السلمي عنه (ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به" (وهذا قد يعني عنده أن الإنسان الذي خلقه الله على صورته هو موضع التجلي، فهو متصل بالله غير منفصل عنه بهذا المعنى، ولكن تجلي الله للعبد أو ظهوره من حيث صورته فيه ليس يعني اتصالا بالبشرية حقيقيًا."

وقد فسرت أقوال الحلاج والبسطامي تفسيرًا نفسيًا من حيث غلبة الوجد، وفرط المحبة الأمر الذي أشار إليه الامام الجيلاني في حديثه عن الفناء كما سبق أن أشرنا.

...أما إذا كنا نقرأ في التصوف الفلسفي حيث النظريات التي يصعب تأويلها أو الاعتذار عنها لتتفق مع الإسلام فإن الأمر يختلف تمامًا، فنحن هنا لا نقرأ تصوفا جل اهتمامه بالأخلاق والتربية" السابق"، بل نقرأ فكرًا روحيًا أشرِب مضامين الفلسفة، وهنا سنلتقي بالنظريات التي هي موضع الرفض لدى مجموع العلماء والدارسين مثل الاتحاد

ووحدة الوجود؛ الأمر الذي جعل من الصعب أن تسمي هذا النوع تصوفا خالصًا أو فلسفة خالصة، وعلينا أن ندرك- ونحن نقرأ هذا النوع من التصوف- أنه وإن اشترك مع التصوف في اسمه وبعض خصائصه "إلا أن أولئك المتفلسفة زادوا على المتصوفة السنيين بأمور: أولها: أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود، بسطوها في كتبهم أو أشعارهم، ولا يمكن أن توصف عبارتهم فيها بأنها من قبيل الشطح الذي لا يسأل عنه أصحابه، وثانيها: أنهم أسرفوا في الرمزية إسرافا إلى حد بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير، وثالثها: اعتدادهم الشديد بعلومهم وأنفسهم وهو اعتداد إن لم يلازمهم كلهم، فقد لازم أكثرهم على الأقل."

والذين لم يفرقوا بين أنواع التصوف وقعوا في خلط شديد، فهم يرفضون الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وهي من التصوف الفلسفي من جهة، وموضوع نقد مؤرخي التصوف وشيوخه من جهة أخرى، لكنهم يسحبون ما يرفضونه من التصوف الفلسفي على كل التصوف ولا يفرقون بين رجال وشيوخ هذه المرحلة أو تلك.

أما الذين فرقوا بين تصوف استمد مصدره من الكتاب والسنة وإن صاحبته بعض الاجتهادات وظروف التاريخ، وتصوف غلبت عليه الفلسفة ونظريات تفسير الوجود، فهؤلاء فرقوا بين المشايخ وفق ما علم عنهم من ضبط والتزام، فكان قبول الامام الجيلاني لحديث الجنيد عن التوحيد، وكانت كثرة نقول الشيخ عن الجيلاني

واستشهاده بأقواله في مواضع مختلفة من كتبه، وكان كذلك توضيحه لموقف شيوخ الصوفية الأوائل من قضايا العقيدة، والسماع ونحو ذلك بما ينصف المحسن، ويحذر من غيره.

وليس معنى التحديد أننا نقبل نوعًا ما جملة، أو نرفض نوعًا آخر من التصوف جملة، فهذا مرتبط بالدراسة وتحليل النصوص، لكننا نعني بالتحديد أنه يساعدنا أن نعلم ماذا نقرأ؟ ولماذا نقرأ؟ ويبعدنا عن المدح أو القدح دون أسباب أو أدلة كافية لأي منهما.

ولا شك أن الوعي بالمراحل التاريخية التي مر بها التصوف الإسلامي له أثره في طبيعة التقويم والحكم، وفي كيفية الاستفادة من إيجابيات مرحلة ما، أو تجنب سلبيات مرحلة ما، فالتصوف الإسلامي في مرحلة تحديد المصطلح وثباته علمًا بين العلوم وثيق الصلة بمصادر العلم والحياة الإسلامية، يختلف عنه في مرحلة كونها أصبح طرقًا ومؤسسات اجتماعية، على أن الاختلاف لا يعني انبتات الصلة بين مرحلة وأخرى، ولكن يعني أن كل مرحلة لها خصائصها وتوجهاتها وتراثها الذي يبرز هذه السمات، والتي تمكننا من التقييم والإفادة.

والشيء نفسه نجده حين نقرأ التصوف الإسلامي في طرقه المعاصرة في ظروف استعمار بعض البلاد، وتدني مستوى التعليم والفهم الإسلاميين وهو ما يحبذ ضرورة العناية بالناحية الاجتماعية أكثر من أي وقت مضى.

قلنا: القراءة وفق هذه التحديدات وأمثالها تفسر كثيرًا من المسائل التي دار حديث حولها، فقد يتضح أن الخلاف لفظي بين المادحين للتصوف والقادحين فيه لأن المادحين يمدحون نوعًا ومرحلة من التصوف، والقادحين يقدحون في نوع آخر غير النوع والمرحلة السابقة، وبخاصة إذا عرفنا أن النوع الذي ذمّه القادحون ذمّه الصوفية أنفسهم وسجل هذا مؤرخوهم كما فعل القشيري في رسالته، وكما فعل الهروي الأنصاري في منازل السائرين. وكما فعل الغزالي في المقصد الأسنى، وإن كان هذا لم يمنع الغزالي من الاعتذار عن بعض أقوال الصوفية التي يمكن توجيها من خلال الظروف النفسية للحالة التي كانوا هم عليها، من حالات الوجد كما فعل في مشكاة الأنوار.

كذلك يفسر لنا هذا الوعي ثقة بعض العلماء المحسوبين على التيار السلفي في بعض شيوخ الصوفية ويسمونهم بالمحققين كما فعل ابن تيمية وابن القيم "ولهما نفس صوفي تم تغييبه قسرا" مع الجيلاني وقبله الجنيد والسقطي ومن على شاكلتهم، في الوقت الذي يتعقب فيه أمثال الحلاج وابن عربي والتلمساني وغيرهم، وما ذاك إلا لأن الشيوخ الموثوق فيهم أبناء مرحلة وأصحاب ذكر يختلف عن غيرهم من أصحاب النظريات المتأثرة بالأثر الأجنبي أيًا كان مصدره.

كما يفيد هذا الوعي بالمراحل والسمات في محاولة إصلاح ما قد يكون من انحراف في بعض طرق التصوف المعاصر، وبخاصة إذا

علمنا كثرة أتباعها من العامة والبسطاء ومدى تأثيرها فيهم، وذلك من خلال ما التزم به التصوف السني في مجالسه الأولى وطرقه المنظمة في القرن السادس الهجري وما بعده، وكيف حرص شيوخه على الالتزام بالشرع في فكرهم، وممارساتهم الروحية، وحركتهم الاجتماعية وحرصهم على تنقية صفوفهم من الأدعياء والمغالطين.

وبالطبع لا نستطيع أن نتلمس هذا الإصلاح في التصوف الفلسفي لأنه هو ذاته جزء من مشكلة البعد عن الحياة الإسلامية النقية، فضلاً عن أثره بشكل أو بآخر في بعض هذه الطرق الغالية في العصر الحديث، ونحن نريد أن ننهض بالجانب الروحي للإنسان المعاصر وفق منهاج الإمام عبدالقادر الجيلاني في تنمية هذا الجانب، كما كان في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه، وكما اجتهد محققو الصوفية في فهمه ومحاكاته.

خامسًا ـ مراعاة طبيعة التصوف كتجربة ذوقية

التصوف تجربة ذوقية وجدت في سائر الأديان السماوية والوضعية، وعبَّر عنها كل صوفي في إطار ما يسود مجتمعه من عقائد وأفكار، وقد درسها العلماء وحاولوا التماس خصائص تميزها عن غيرها من التجارب وتنطبق على كل أنواع التصوف الناضج، ولقد لخصها الامام عبد القادر الجيلاني وهي:

- 1 الترقي الأخلاقي.

- 2 الفناء في الحقيقة المطلقة.

- 3 العرفان الذوقي المباشر.
- 4 الطمأنينة والسعادة.
- 5 الرمزية في التعبير.

ووفق هذا عُرف "التصوف بأنه فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيًا، وتتحقق بواسطته رياضيات عملية معنية تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى، والعرفان بها ذوقا لا عقلاً، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية؛ لأنها وجدانية الطباع ذاتية."

ويتضح من هذا أن التصوف تجربة ذوقية خاصة ليس للعقل مدخل فيها؛ ولذا لا يقبل أصحابها الحكم عليها بالفلسفة والعقل،" فإنه يحق للصوفية أن يعترضوا على كل من يحاول أن يَزِن تجاربهم وتعبيراتهم بميزان العقل؛ لأن العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعًا، أما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم."

وفي التصوف الإسلامي نرى ذوقية علومه واعتبار ذلك حتى لدى رؤوس التصوف الفلسفي، ومن ذلك ما يروى أن تلميذًا لابن عربي قال له "إن الناس ينكرون علينا علومنا، ويطالبوننا بالدليل عليها، فقال ابن عربي ناصحًا: إذا طالبك أحد بالدليل والبرهان على علوم الأسرار الإلهية فقل له: ما الدليل على حلاوة العسل؟ فلا بد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فقل له :هذا مثل ذلك."

وإذا كانت هذه الرواية تظهر اعتبار الذوق في علوم متفلسفة.

لكن الذي يبقى موضع اتفاق هو أن التصوف تجربة ذوقية خاصة يعبر كل صوفي عنها بوسيلته وطريقته، وقد تختلف من صوفي إلى آخر نتيجة درجته في التجربة ذاتها.

وكذلك يبقى أن الحكم على هذه التجربة لا يكون بالفلسفة العقلية ولا يكون بتجاهل خصائصها والتركيز على بعض الجوانب دون الأخرى؛ لأن ذلك لا ينصف التصوف، وذلك كما فعل بعض علماء النفس حين درسوا التجربة الصوفية ضمن مسائل علم النفس الديني، لأنهم ركزوا على الجانب الحسي في التجربة، ولم يدققوا في المصطلحات التي تحمل شحنة وجدانية خاصة، بل وأكثر من ذلك – كما يذكر الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح ـ نظروا إلى بعض حالات التصوف على أنها حالات مرضية عقلية ناسين أو متناسين طبيعة التجربة المحكوم عليها، والتي لا يمكن الحكم عليها حكمًا سليمًا إلا ممن ذات أو عنده استعداد للتذوق وتأمل حالات موجودة بالفعل وناطقة بطبيعة التجربة الذوقية التي نحن بصدد الحكم عليها.

نقول: لو نظر إلى التصوف في ضوء طبيعته التي أشرنا إليها فإن مسألة غموض بعض التعبيرات الصوفية "للعامة" سوف يعرف سببها، ومسألة اختلاف التعبيرات للصوفي الواحد سوف يدرك سرها كذلك، وسوف ندرك لماذا اعتدل البعض في حكمهم على التصوف وذلك حين فهموا طبيعته واعترفوا بها ولماذا لم يدرك البعض هذا

الحظ من الإنصاف، وذلك لأنهم قاسوا التصوف كعلم على سائر العلوم في عصره مع أن هذا المقياس ذاته غير دقيق لأن علوم العصر تختلف بحسب موضوعاتها وتختار لذلك وسائلها وتعين لغة التعبير فيها.

فلكي نستطيع الإفادة من جوانب الثراء في التراث الصوفي ينبغي أن نراعي هذا الأمر ونحن نقرأ تراثنا .

سادسًا ـ في الأحوال

الصوفية من خلال طبيعة تجربتهم أصحاب أحوال ومواجيد، ولكنهم كذلك حين يخرجون من هذه الأحوال يصبحون أصحاب صحو وفكر، شأنهم في ذلك شأن بقية الناس، والحكم على الصوفية ـ وهم في أحوالهم ـ يختلف عنه في حالات صحوهم، أو هكذا ينبغي أن يكون، وعدم الأخذ بهذه التفرقة أدى بالناس إلى تطرف في الحكم عليهم، فالبعض حين رأى من أحوالهم ما يخالف ظاهر الشرع حكم عليهم بالكفر والفسوق والعصيان جملة ودون تفصيل، وهناك من رأى أن ما عليه هؤلاء في أحوالهم هذه أمور سائغة وطيبة، ويمتدحونه بمبالغة كذلك.

وقد يغلو كل واحد من هذين حتى يخرج بالأول "إنكاره إلى التكفير والتفسيق في مواطن الاجتهاد، متبعًا لظاهر من أدلة الشريعة. ويخرج بالثاني "إقراره" إلى الإقرار بما يخالف دين الإسلام مما يعلم بالاضطرار أن الرسول جاء بخلافه اتباعًا في زعمه لما يشبه قصة موسى والخضر، والأول كثيرًا ما يقع في ذوي العلم لكن

مقرونا بقسوة وهوى. والثاني كثيرا ما يقع في ذوي الرحمة لكن مقرونا بضلالة وجهل، والعدل في هذا الباب قولا وفعلا أن تسليم الحال له معنيان:

أحدهما: رفع اللوم عنه بحيث لا يكون مذمومًا ولا مؤثمًا. والثاني: تصويبه على ما فعل بحيث يكون محمودًا مأجورًا، فالأول عدم الذم والعقاب، والثاني وجود الحمد والثواب، الأول عدم سخط الله وعقابه، والثاني وجود رضاه وثوابه؛ ولهذا نجد المنكرين غالبًا في إثبات السخط والذم والعقاب، والمقرين في إثبات الرضا والحمد والثواب، وكلاهما قد يكون مخطئا، ويكون الصواب في أمر ثالث وسط، وهو أنه لا حمد ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب."

ويذكر الامام الجيلاني أنه وإن أنكر بعض التابعين على أصحاب الأحوال أمرهم فإن تحقيق الأمر يقضي بالإنصاف بأن يبحث سبب زوال العقل فإن كان بسبب غير محرم، وكان سكره نتيجة حالة من الحب والوجد والوله استغرقته فأسكرت عقله، كان في حاله هذه معذورًا، وله من التاريخ شاهد على ذلك، ومن رأى جمهور العلماء أعذارا له. "والذي عليه جمهور العلماء أن الواجد من هؤلاء إذا كان مغلوبًا على أمره لم ينكر عليه، وإن كان حال الثالث أكمل منه؛ ولهذا لما سئل الإمام عن هذا قال: قرئ القرآن على يحيى بن سعيد القطان، فغشي عليه، ولو قدر أحد أن يدفع هذا عن نفسه لدفعه يحيى بن سعيد، فما رأيت أعقل منه."

ورسم هذا المنهج للتعرف على الصوفية في أحوالهم ومواجيدهم من عالم كالامام الجيلاني أمر له دلالته، فالرجل منصف ومقدر؛ لأن هؤلاء الناس في نظره مجتهدون في العبادات، كما اجتهد جيرانهم في الفقه والقضاء والإمارة، وهم في نظره أكمل وأفضل ممن لم يكن عنده خشية لله أو حب له؛ إذ من المقرر أن الصوفية إنما أوردهم هذه الأحوال حب ومجاهدة ودوام ذكر أدى ببعضهم إلى سكر قال فيه – وهو في غياب عقل- ما يستشنع ظاهره شرعًا، لذا فهو يرى عذرهم ما داموا ليسوا متكلفين ذلك، وما دام المعروف عنهم تمسكهم بالشرع في حال صحوهم وجماع تاريخهم، بل إن الامام الجيلاني يقول: إذا شك الإنسان في حال أحدهم هل هو سكر طبيعي ومتكلف كان عليه أن يتوقف في الحكم فلأن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة، شريطة أن ينبه أن هذا الذي وقع لا يقتدي به إذ هو مخالف للشرع، وإن كان لصاحبه عذره.

في اليقظة

أما في حال يقظتهم فيكون من منطلق أنهم بشر يخطئون ويصيبون، وأنه لا عصمة لأحد من البشر غير الأنبياء، وأشد الناس استحقاقًا لوصف الولاية يجوز عليهم الخطأ لا بل يجوز أن يخفى عليه علم الشريعة، ويجوز أن يشتبه عليه بعض أمور الدين، ويجوز أن يظن في بعض الخوارق أنها من كرامات أولياء الله تعالى وتكون

من الشيطان لبسها عليه لنقص درجته ولا يعرف أنها من الشيطان وإن لم يخرج بذلك عن ولاية الله تعالى."

وعليه فإن الحكم على أقوالهم وأفعالهم يكون بعرضها على الكتاب والسنة وصالحي أمة محمد صلى الله عليه وسلم

وقد كان الصوفية حريصين على جعل الكتاب والسنة مقياسًا يحكم به على أقدار الرجال ومدى التزامهم، بل جعل هذا المقياس هو الفيصل في قبول هذه الفئة لشخص ما أو رفضها له "وهذا كثير من كلام المشايخ كقول الشيخ أبي سليمان الداراني: إنه ليقع في قلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة. وقال الجنيد رحمه الله: علمنا هذا مقيد بالكتب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم عن علمنا أو قال لا يقتدي به.

وقال أبو عثمان النيسابوري: من أمر السنة على نفسه قولا وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه قولا وفعلاً نطق بالبدعة لأن الله تعالى يقول في كلامه القديم (وإن تطيعوه تهتدوا)، وقال أبو عمرو بن نجيد: كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل."

وقد أورد أبو الفرج بن الجوزي أقوالا كثيرة للشيوخ في هذا المعنى، ولم يشذ عن ذلك بعض من اتهموا بالشطح، فهذا أبو يزيد البسطامي يقول: لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء

فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود.

ويقول: من ترك قراءة القرآن والتقشف ولزوم الجماعة، وحضور الجنائز، وعيادة المرضى، وادعى بهذا الشأن فهو مبتدع."

وهو نفس المعنى الذي يحكيه عن أبي الحسين النوري في قوله: من رأيته يدعي مع الله حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربنه، ومن رأيته يدعي حالة لا يدل عليها دليل، ولا يشهد لها حفظ ظاهر فاتهمه في دينه."

وهذا هو الموافق للعقل إذ لا يقبل ممن يسندون مقاماتهم وأحوالهم إلى الكتاب والسنة أن يرضوا في صفوفهم بمن ينقض هذا الأصل، أو يقدس وليًا فيرفعه فوق مستوى الخطأ قابلاً منه كل ما جاء به، ملتمسًا للغريب من أقواله وأفعاله مسالك التأويل وطرق التسويغ، لا يعقل أن يقبل هذا من قوم أتباع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في صفة طريقهم، ومصدر مجاهداتهم.

والذي يخرج عن هذا الخط الوسط، فيقدس الشيوخ ويصفها بما ليس في إمكانها أو من حقها غالط مقدار تجاوزه للمنهج الشرعي في تقدير الناس والحكم عليهم (نعرف الرجال بالحق لا نعرف الحق بالرجال)، (إن أكرمكم عند الله أتقاكم) (كل يؤخذ من كلامه ويترك إلا المعصوم صلى الله عليه وسلم). وقد وقع الغلط

قديمًا وحديثا؛ نظرًا لتجاوز المنهج الذي ألح على الالتزام به الامامين الغزالي و عبد القادر الجيلاني .

في الفكر

وينبغي أن يؤخذ في الاعتبار ونحن نقرأ التراث الصوفي حرص مؤرخي التصوف وهم صوفية في غالب الأحيان – على تنقية هذا الطريق من الدخلاء، والأدعياء، والتنبيه إلى أن هؤلاء ينبغي الحذر من اتباعهم فيما غلطوا فيه.

ويمكن أن يقال: إن هذا اللون من النقد – المسمى بالنقد الذاتي ـ هو مظهر مظاهر الحب للصفو والحرص على أن يتفادى نفور المجتمع منه، بل الحرص على أن يثبت موقعه في مجتمع عرف تيارات للفكر عديدة، بعضها فقهي، وبعضها كلامي، وما إلى ذلك، قد يقال هذا – وهو حق في مجمله ـ لأن الذين كتبوا في غلطات الصوفية، هم الذين مدحوا التصوف وأهله بأحسن صفات المدح والتقدير، لكنك مع ذلك لا بد أن تشهد لهؤلاء المادحين الراصدين للأغلاط بنقطة وعي منهجي حيث لم يمنعهم الحب من بيان وجه الخطأ لدى المخطئ، بل وإرجاع أسبابه الخطأ إلى جهل بالشرع، ونقص في العلم.

ولعل السراج الطوسي (ت 278 هـ) أبرز من كتب في هذا الباب حيث أفرد مساحة غير قليلة من كتابه (اللمع) وقد بين الأسس التي ينبني عليها طريق القوم، والذي لا يبني فهمه وعمله عليها ويدعي أنه من الصوفية فهو غالط مخدوع، والأسس ثلاثة:

أولها: اجتناب جميع المحارم، كبيرها وصغيرها.

ثانيها: أداء جميع الفرائض، عسيرها ويسيرها.

والثالث: ترك الدنيا على أهل الدنيا قليلها وكثيرها إلا ما لا بد منه للمؤمن منها.

ثم يقول: فكل من وعى حالا من أحوال أهل الخصوص، أو توهم أنه سلك منازل أهل الصفوة، ولم يبن أساسه على هذه الثلاثة فإنه إلى الغط أقرب منه إلى الإصابة في جميع ما يشير إليه أو يدعيه أو يترسم برسمه، والعالم مقر، والجاهل مدع."

ويفصل الشيخ القول في طبقات الغالطين جاعلهم ثلاثة: طبقة غلطت في الأصول لجهلهم بالأصول الشرعية، وطبقة غلطت في الفروع) يعني الآداب والأخلاق، والمقامات والأحوال) وهذا لقلة علمهم بالأصول. وطبقة ثالثة أخطأت هفوة وزلة إذا تنبهت إلى الخطأ عادت إلى طريق الصواب وسدوا الخلل ولموا الشعث، وفي تفصيل الشيخ لهذه الطبقات يتعرض لأصحاب النظريات أو بذورها على الأقل تلك التي يظهر فيها الأثر الأجنبي، فيفندها ويبين وجه الخطأ وسببه الحقيقي، كل ذلك بنقد موضوعي، وأدلة مقنعة.

ولم يكن الطوسي هو فارس هذا الميدان وحده، وإن كان واضع أساس هذا المنهج النقدي إذ بعده جاء أبو عبد الرحمن السلمي (ت 412 هـ) فكتب رسالة مفردة في غلطات الصوفية كان جل ما فيها – باستثناء الفصل الذي رد فيه على القائلين بالحلول- صدى لما ذكره

السراج، وتتابعت الكتابات، فكان ما ذكره القشيري في رسالته (ت 465 هـ) وما ذكره الهجويري (ت 465 هـ تقريبًا) في كشف المحجوب، وما ذكره الغزالي (ت 505 هـ) في كثير من كتبه وبعده الامام عبدالقادر الجيلاني في كتابه الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، بل وسرت هذا الروح الناقدة إلى عصرنا فوجدنا بعض المحققين من مشايخ الطرق يؤكدون حرصهم على التزام الكتاب والسنة ويذكرون أن من يخالف هذا فتبرأ منه الصوفية كما يبرأ منه كل مسلم.

ينبغي أن نقرأ تراث التصوف لنفيد منه، مفرقين بين حالاتهم تلك التي يعذر فيها صاحبها، وتلك التي يحكم فيها الكتاب والسنة كما يحكمان في حياة كل مسلم، وبمنهجهم نمتدح الحق ونذم الباطل في ضوء المقاييس الشرعية المعلومة.

رؤية تجديدية

يستمدّ مشروع تجديد الفكر الصوفي أهميته المعرفية والمجتمعية من بواعث عدة، تجعله يكتسي طابع الإلحاح والراهنية، ومن جملتها حاجة هذه الأمة إلى التربية العرفانية في زمن تعاظمت فيه النزعات المادية والميول الفردية المقيتة التي لا تراعي قيم أمتنا الإسلامية ذات البعد الإنساني في الجوهر والمبدأ. وتبقى العودة إلى التصوف مشروطة بأشكال متعددة من التقويم يحتاجها الفكر الصوفي من شأنها أن تعيد إليه بريقه العرفاني وجاذبيته الروحية،

سيما بعد الذي اعتراه من اعوجاج ساهم فيه أعداء التصوف من الداخل عن قصد وغيره، وفسح المجال لخصوم التصوف الخارجيين الذين اكتالوا عددا لا يستهان به من الأباطيل وألحقوها بسلوك القوم، لم ينفع معها ما جنّده المنافحون عن التجربة من شواهد للذود عن أصالتها الدينية ونقائها. ضمن هذا المسعى يتنزل مشروع تجديدي بسطه الأستاذ الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح في كتابه الموسوم التصوف .تتجلى أهميته في كونه يتخلص من النزعة النظرية التي غالبا ما تطغى على هذا النوع من المبادرات التجديدية، ويكتسي بالمقابل صبغة عملية، نابعة من قرب الرجل من واقع التصوّف .

لقد تعرّض التصوّف منذ استوائه في القرن الثاني للهجرة إلى اليوم لعدد كبير من المضايقات والهزّات العنيفة بلغت حدود الإنكار، ورمي أهله بالشرك والزندقة، وتبديعهم، ورغم ذلك استطاعت هذه التجربة الروحية الصمود في وقت أعلنت فيه عديد من التيارات الفكرية إفلاسها. ولعل من أخطر أنواع الإساءات التي تعرض لها الفكر الصوفي هي تلك التي صدرت عن بعض المنتسبين والمحسوبين على التصوف، الذين انقلبوا إلى الجهالة فأهملوا الواجبات الشرعية وهجروا القرآن والحديث، واشتغلوا بالشطح والهرطقة والفلسفات، وتشوفوا للخوارق والكرامات. وجاءت بعض الطروحات التي ادعى

أصحابها تجديد التصوف لتضاعف من أزمة الفكر الصوفي، سيما وأنها لا تحمل من التجديد غير الاسم والصفة.

يعتبر تجديد الفكر الصوفي من مشمولات التجديد الديني، سيما وأنّ التصوف ليس نحلة يرتضيها العارف على سبيل المخالفة، بقدر ما أنه من صميم الدين

محاولة لتأصيل السؤال

يحتمل مفهوم التجديد معانٍ متعددة، تكاد تتفق مجتمعة على أنه ينافي التغيير من حيث كونه يقع على شيء موجود من قبل، وبعد تعرضه للبلى الكلي أو الجزئي، بات تجديده وإعادته إلى ما كان عليه من صلاح ضرورة ملحة .فكان بذلك تجديد الدين بمفهومه السليم هو العودة به إلى أصوله ومنابعه الأصيلة، وهي عملية مشروطة بأن لا يقع التجديد على مبادئ الدين وثوابته الراسخة، بقدر ما أنّ المرجو والمطلوب هو أن يستهدف التجديد بالأساس علاقة المؤمن بربّه. وهكذا، كان منطلق التجديد في الدين عامة هو حديث الرسول: «إن الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كلّ مائة سنة من يجدّد لها دينها .«وجعل ابن عاشور من مقتضيات التجديد حسب هذا الحديث أن يكون عمل المجدد منوطا بوقت ظهوره أو انتشار أمره وقوة عمله في تجديد الدين.

انطلاقا مما تقدّم، يعتبر تجديد الفكر الصوفي من مشمولات التجديد الديني، سيما وأنّ التصوف ليس نحلة يرتضيها العارف على

سبيل المخالفة، بقدر ما أنه من صميم الدين، ويشهد على ذلك القول المنسوب للإمام مالك (ت 179هـ/ 795م): «من تصوّف ولم يتفقه؛ فقد تزندق، ومن تفقّه ولم يتصوف؛ فقد تفسّق، ومن جمع بينهما فقد تحقق .«وعلق الشيخ زرّوق (ت 899هـ/ 1494م) على هذا الأمر بقوله: «تزندق الأول لأنه قال بالجبر الموجب لنفي الحكمة والأحكام. وتفسّق الثاني لخلو عمله من التوجّه الحاجب منهما عن معصية اللّه، ومن الإخلاص المشترَطِ في العمل، وتحقق الثالث لقيامه بالحقيقة في عين التمسّك بالحق«؛ من ثمة كان سلوك القوم مشروطا بالتفقه في الدين؛ إذ لا تصوّف إلا بالفقه، الذي به تعرف أحكام الظاهر، ولا فقه إلا بالتصوف، الذي به يتحقق صدق العمل والتوجّه.

وفق هذا المقتضى، بات تجديد التصوف مشروطا بتصحيح اختلالات شابت التجربة الصوفية فكرا وممارسة يمكن إيجازها فيما يلي:

أـ فصل الشريعة عن الحقيقة :وهي من المفاهيم الخطيرة، التي استحالت إلى مرتكز لدى بعض مدّعي التصوف، قوامه ادعاؤهم أنّ المتصوفة أهل باطن وغيرهم أهل ظاهر، وتوسّلوا بطرق ماكرة تقوم على يسر الدين وتقديم التربية الروحية على التكاليف الشرعية، بدعوى أنّ النفس لا تطيق ما يتجاوز وسعها: «لا يكلّف اللّه نفسا إلا وسعها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت، ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من

قبلنا، ربّنا ولا تحمّلنا ما لا طاقة لنا به .«وأنكر الشيخ عبد القادر الجيلاني هذه الحال الشاذة فقال: «ترك العبادات المفروضة زندقة، وارتكاب المحظورات معصية، لا تسقط الفرائض عن أحد في حال من الأحوال.«

بـ الغلوّ والمغالاة في الدين :جعل بعض المنتسبين للتصوف ـاسما وصفة ليس إلاـ الغلوّ جوهر التصوف؛ فاعتزلوا الناس وانقطعوا للعبادة، غير مبالين بواجباتهم الدنيوية، وكل ذلك على حساب ذواتهم وأنفسهم والمحسوبين على نفقتهم، ولم يستحضروا قوله عز وجلّ: «يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق.«

تـ التكاسل والبطالة بدعوى الزهد :أساء بعض المنتسبين للتصوّف فهم معنى الزهد؛ فآثروا الراحة والبطالة، واعتزلوا الخلق، واكتفوا بمقام التوكل؛ وبات تصوفهم أقرب إلى الرهبانية التي لا يجرؤ عليها إلا من نفض يده من أسباب الحياة، ورفض الدنيا وما إليها. فوقع هؤلاء في التواكل وباتوا عالة على المجتمع، ناسين أنّ التوكّل طاقة وحرارة في المسلم تدفعه للجدّ والاجتهاد، وأنّ اللّه يدعو عباده إلى اتخاذ الأسباب والنهوض إليها تأدبا مع سنّة اللّه في الكون.

ثـ الإعراض عن طلب العلم والتهوين من شأنه :أسقط بعض المتصوّفة العلم الشرعي من التجربة الروحية، بدعوى أنّ الصوفي من أهل الخصوصية والفتوحات والعلوم اللدنية والتجليات، والحال أنّ التصوّف علم وعمل، علم لأنه يستهدف سلوك المرء، وعمل يرى

مشهودا في أخلاق الناس، ومن ذلك قول حجة الإسلام، وهو يعرّف التصوّف: «التصوّف أوّله علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة؛ فالعلم يكشف عن المراد، والعمل يعين على الطلب، والموهبة تبلغ غاية الأمل.«

ج- الاستغراق في الجانب الوجداني :والقصد به حين يتوهّم بعض المتصوفة أنّ السبيل إلى رب العالمين تتحقق بالوجدان لا بالسلوك والعلم، وجعلوا سندهم في ذلك بعض الأحاديث من قبيل قول الرسول: «المرء مع من أحب، أو حديث الأعرابي، الذي سأل النبي عن الساعة فقال: متى الساعة؟ قال: وماذا أعددت لها؟ قال: لا شيء، إلا أني أحبُ اللّه ورسوله صلى اللّه عليه وسلم، فقال: أنت مع من أحببت . «وصحة هذه الآثار لا تعفي أصحابها من العمل، لأنّ التعلق بالحضرة الإلهية وبسيّد البرية تلزم بالمبدأ النهوض بالتكاليف الشرعية على وجه الطاعة والاتباع لقوله عزّ وجل: «قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.«

ح- التعصّب الطرقي :أفرغت الطرق الصوفية من مقصدها الجليل الذي أنشئت من أجله، والمتمثل في التربية العرفانية والتكوين العلمي، وظهر بالمقابل تعصّب شاذّ بين المنتسبين للطرق، كلّ يدّعي الحق والنور، ويرمي الآخرين بالظلال والثبور.

د- التصوّف السوقي : لطرح بعض معاني التصوف وبعض علومه بمنهجية سقيمة تمسّه في الجوهر والخصائص، ويستفحل الأمر

حين يمسي هذا الفضاء مصدرا للتربية الصوفية، التي تستلزم وجود شيخ مربّي، وفي ذلك يقول العلامة ابن عاشر في منظومته:

يصحب شيخا عارف المسالك   يقيه في طريقه المهالك

يعـــــرفـــــــه الله إذا رآه   ويوصل العبد إلى مولاه

إنّ غنى التجربة الصوفية وتعدّدها مصدرا وإنتاجا جعل منها قضية القضايا لدى عدد من المقاربات العلمية والإنسانية، ويبدو أنها مجتمعة لم تتجنّد لتقف عند حدود الفهم والتحليل، بل انبرى بعض أصحابها محاولين «بثّ روح تجديدية في الفكر الصوفي». وضمن هذا السياق انجذب البعض إلى الجانب الفلسفي والأدبي في الفكر الصوفي، فحاول أن يسحب عليه مقولات فلسفية جاهزة أو يضعه في قوالب أدبية وجمالية، وتجنّدت فئة أخرى لتنظيم ملتقيات وندوات للوقوف على جوانب من حياة بعض المتصوفة، مع تغييب كلي لمجالس التزكية والتربية المطلوبة في هذا الباب. وبات التصوف يقدّم في نمط احتفالي، أعطى للبعض فرصة لتمرير بعض المقولات من قبيل أنّ التصوف إرث مشترك بين جميع الأديان، في حين أنه قرآني وحديثي ليس إلا. أمّا ما يزعم البعض أنه تصوف في الديانات الأخرى لا يعدو أن يكون سوى شيطنة أو انحراف.

نماذج من مدارس التجديد الصوفي:

إنّ النفَس الزمني الطويل الذي راكمه الفكر الصوفي يجعل من العسير الوقوف على عدد من النماذج التجديدية الصوفية الموفقة،

لكن ثمة تجارب مشرقة يمكن قصر النظر عليها للوقوف على مقترحاتها التقويمية الأصيلة.

1- مدرسة الغزالي: لا يمكن بأي حال أن نعزل المشروع التجديدي الذي بسطه الغزالي عن مساره العلمي وتجربته العملية، فالناظر في هذا المشروع يكاد يجزم أنه محصلة لتجارب علمية راكمها حجة الإسلام منذ حداثة عهده بالعلم؛ فقد كان التصوّف أول مشربه، كما أفاد من ملازمته لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت 478هـ/ 1085م)، حيث حصّل علوما جمة وصار عالم الوقت بلا منازع، وعلت حشمته ودرجته في بغداد، سيما بعد توليه التدريس بنظاميتها.

وانطلق المشروع التجديدي للغزالي من لبنة أساس، تتمثل في تشخيص واقع عصره، سيما في الجانبين العلمي والديني، وهو ما ترتّب عنه مبدئيا وصف دقيق للواقع المذكور، شكلت مادته أساسا لقراءة نقدية لواقع التصوف، وعبّر عنها بجلاء ذلك التصنيف الذي أفرده لتمييز بعض المنتسبين والدخلاء على العرفان. ونبّه في الوقت ذاته إلى الانحرافات التي سقط فيها كثير من هؤلاء كالغرور والجهل والشطح والقول بالاتحاد والتفريق بين الحقيقة والشريعة.

لقد وضع الغزالي مشروعا تجديديا قوامه أربعة عناصر: أولها إلزامية العودة إلى العلم الشرعي كشرط صحة في تكوين السالك، لذلك كان العلم أول العقبات في المنهاج الذي رسمه للعابدين، ولا تتفق المجاهدة دون اجتيازها . وثانيها الدعوة إلى تصوف عملي

بعيدا عن الشطح والتهويل والذوق المطلق، ويتضح ذلك في كتاب الأربعين الذي جعله مخصوصا بالتربية السلوكية . ويتصل المرتكز الثالث بتأصيل الزهد وتخليصه من أشكال العنف التي يمارسها الزاهد على ذاته، والدعوة بالمقابل إلى عدم ترك الدنيا أو قمع الشهوات بالكلية. أما المرتكز الرابع والأساس، فيتجسد في وضع منهاج جديد لطلاب العلم، يكون للتربية فيه أثر واضح حتّى لا يترسخ الفصل بين الصوفية وطلب العلم.

-2مدرسة الشيخ عبد القادر الجيلاني :يمكن اعتبار تجربة الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ/ 1165م) التجديدية ردّ فعل طبيعي على الواقع السياسي والديني الذي عايشه، ولعل ذلك ما يبرر الانتقادات الشديدة التي وجهها لعلماء وحكام عصره .وأمام الانحرافات الضالة التي أمسى عليها بعض متصوفة وقته، بسط مشروعه التصحيحي على أساس العودة بالتصوف إلى مصادره الأصيلة، ممثلة في الكتاب والسنة، وقد ضمَّن تفاصيل هذا المشروع في كتبه الثلاثة :الغنية لطالبي الحقّ وفتوح الغيب وآداب السلوك.

لقد انطلق التجديد الصوفي عند عبد القادر الجيلاني من محاربة الفكرة الداعية إلى فصل الشريعة عن الحقيقة، التي كانت سائدة في عصره، فكل حقيقة لا تشهد لها الشريعة في نظره تعتبر من قبيل الزندقة، لأنّ الاتحاد بين الحقيقة والشريعة قائم بالاتفاق . فكان الجمع بين الفقه والتصوف شرطا أساسا للسالكين، حيث

يلزم المريد في بادئ أمره بالتفقه في الدين قبل الإقبال على علم التصوف. وعلى هدي حجة الإسلام دعا الجيلاني إلى زهد سني، مشروط بإبعاد التصوف عن الطروحات الفلسفية المضللة، والتأكيد على أهمية شيخ التربية في تكوين المريدين.

-3مدرسة الشيخ احمد الرفاعي :اعتبرت العديد من الدراسات تجربة الشيخ العباس احمد الرفاعي (ت 578 هـ/1182م) حلقة مهمة في الفكر الصوفي، وذلك ليس للانتشار الواسع الذي اتفق لطريقته فقط، ولكن بالنظر أيضا لمظاهر التجديد التي حفلت بها، وجعلتها في مصاف المدارس التجديدية الكبرى التي وصلت العهد مع المنهج التجديدي الذي أرساه كل من الغزالي والجيلاني. وهو تجديد لم يخرج عن منهج الاتباع ومحاربة الابتداع.

ولعل من أخص خصائص المدرسة الرفاعية هو تركيز مؤسسها على أهمية العمل والسعي في طلب الرزق، فقد جعل من اتخاذ المريد لحرفة يقتات بها ويستر نفسه وأهله شرطا أساسا من شروط سلوك طريق القوم. فكان يكره المريد العاطل السائل للناس، وأعطى لمريديه مثالا حيا للتوكل، حيث اتخذ من التربية سببا .كما رفع الرفاعي راية الجهاد الفكري مع الشيخ عبد القادر الجيلاني في اعداد جيل صلاح الدين الايوبي الذي حرر القدس من الصليبيين من خلال الاشراف على المدارس التربوية اللتي حملت على عاتقها دور التربية والاعداد لهذا الجيل الفذ

مستنهضا للهمم، وكان لأدعيته وصلواته ومواعظه دور كبير في ذلك.

انطلق المشروع التجديدي للغزالي والجيلاني من تشخيص واقع العصر, سيما في الجانبين العلمي والديني، وهو ما ترتب عنه مبدئيا وصف دقيق للواقع المذكور , تبعهما في ذلك الرفاعي.

وتعزى الثورة الروحية الكبيرة، التي أحدثتها الرفاعية وساهمت في انتشارها الواسع إلى المبدأ التجديدي الذي قامت عليه، والمتمثل أساسا في تقريب الطريق إلى الجمهور، بشكل يراعي عقولهم وأفهامهم، فكانت أسهل الطرق وأقربها، سيما وأنها قامت على رؤية الحق والفناء فيه من أول قدم وهي أيضا ليست من قبيل التصوف القاعدي الذي يخاطب العلماء فحسب، بل إن جميع الطبقات الاجتماعية تجد فيه حاجتها. كما أرسى الرفاعي تصوفه على المحبة، واعتبرها قطب المقامات وأصلها وعنصرها، وفي ذلك يقول: «وحب الله قطب تدور عليه الخيرات، وأصل جامع لأنواع الكرامات .«وعلى غير عادة أهل الطرق المتعصبين، سعى الرفاعي إلى خلق ألفة بين الطرق الصوفية، ونبذ كل أشكال التفرقة، ودعا إلى نشر روح السلام والتصافي والمحبة بين السالكين على اختلاف طرقهم، لذلك نجده يخاطب مريديه بقوله: «اصحبوني ولا أمنعكم أن تصحبوا غيري، فإن وجدتم منهلا أعذب من هذا المنهل فردوه.«

-4مدارس تجديدية معاصرة :لم تحد بعض المدارس التجديدية المعاصرة عن النهج الذي رسمه الجيل الأول من المجددين، والمقصود بالإشارة الشيخ خالد النقشبندي (ت 1242هـ/ 1826م)، والشيخ محمد بن احمد النبهان (ت 1394هـ/1974مـ)، والشيخ عبد الكريم محمد المدرس (ت 1425هـ/ 2005م). ويتضح من خلال معاينة مشاريعهم التجديدية والتقويمية وجود خيط ناظم بينها، أفضى إلى مرتكزات مشتركة يمكن اعتبارها مخرجات أساس لتجديد الفكر الصوفي في مجتمعاتنا المعاصرة:

أ- ربط التصوف بالعلم والتربية :لن يستقيم تجديد التصوف دون إحياء ما اتفق لأهله من أدوار في نشر العلم، والقصد تحديدا ما كان يقام من كراسي علمية في الزوايا، يفيد منها المريدون وغيرهم؛ فبالعلم يقيس السالك مدى صحة وسلامة سيره على سكة الشريعة؛ وهو ما سيفضي دون شك إلى تنوير العقول والقلوب، وتصحيح المفاهيم وتجديد الهمم والعزائم. ولما كانت التربية إحدى الأركان الأساس في تجربة أهل الصلاح، فإن إحياءها اليوم يقتضي مراعاة ظروف العصر، لأن الصوفي الحقيق هو ابن وقته. وهذا التكييف من شأنه أن يكون إنسانا يجمع بين التزكية النفسية والتكوين العلمي والمهني. وتحفل مناهج هؤلاء المصلحين بنماذج تربوية قمينة بتحقيق هذه الغايات، من ذلك أن الشيخ

المدرس استطاع أن يخرج من مدرسته الصوفية رجالا أكفاء في جميع الميادين

وتتصل بهذا الجانب ضرورة عودة الدرس الصوفي للجامعة، بالقدر الذي يسعف في إعداد دراسات أكاديمية رصينة تتناول حياة الأعلام المجددين، وتستلهم تجاربهم الإصلاحية. وتعتني من جانب آخر بتأصيل علم التصوف، والعودة به إلى مشاربه الأصيلة، لأن الذود عن المشروع العرفاني لا يتحقق بالتعصب أو الندوات الدعائية، ولكنه يتفق بالمعرفة الرصينة.

ب- توحيد الطرق الصوفية :لم يعد في الوقت الحاضر أي مبرر للتفريق بين طرق التصوف السني، سيما وأنها موحدة في أصلها ومشربها، بالقدر الذي يجعل التآلف بينها في غاية اليسر، وذلك انطلاقا من التركيز على المتفق عليه بين الطرق الصوفية، وطرح ما دون ذلك من الخلافات. والناظر في التعصب الطرقي يقف على طابعه الشخصي، الذي جعل منه تعصبا للشيخ المؤسس ولحزبه، والحال أن التزكية والتربية كغايات أساس تنشدها هذه الطرق لم تكن قط موضوع خلاف أو تعصب.

ت- توسيع قاعدة المنتسبين إلى التصوف :يشترط هذا المطلب تحقيق مصالحة بين الجماهير وعلم التصوف، وذلك بتخطي حالة سوء الفهم وما ترتب عنها من أحكام جائرة على المتصوفة. ويستلزم ذلك مبدأ محاربة أدعياء التصوف المفتخرين بالكرامات والغيبيات.

في أخلاقية التصوف إنَّ في التصوّف ما يمكن أن يساعد على تقديم العلاج الشافي لأدواء العصر الحاضر وكل العصور نعني التصوّف في جوهره النقي الصافي فإذا اتفقنا على أنَّ أزمة عصرنا الحاضر أزمة أخلاقية في صميمها، وعلمنا أنَّ التصوّف أخلاق أو لا يكون أدركنا عظيم دور التصوّف في إصلاح واقعنا المأزوم وإذا كانت رسالة النّبي الأكرم ﷺ تتمثل في إتمام مكارم الأخلاق، فإنَّ التصوّف بهذا الاعتبار هو روح الإسلام. كيف لا والأخلاق هي دعامة التصوّف ومناط اهتمام المتصوفة، بل لقد لخصوا الطريق الصوفي في «التخلية» والتحلية»، فالتصوّف استقامة في السلوك قبل كل شيء، ولا تحصل تلك الاستقامة إلا بالتخلّي عن مرذول الصفات وقبيح الأفعال والتحلّي بحميدها، ولا يبلغ الصوفي الكمال في السلوك إلّا إذا حسنت أخلاقه وتميز بالصلاح والفضل والتقى والورع ومقياس التفاضل الأخلاقي قولاً وفعلاً هو المثل الأعلى النبوي. قال الجنيد شيخ الطائفة (تـ 298هـ/ 910م) : «الطرق كلّها مسدودة على الخلق إلّا من اقتفى أثر الرسول وتبع ولزم طريقته، فإنَّ طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه[18]. فالأخلاق هي جوهر التصوّف عندهم

علماً وعملاً ، يلخص ذلك قول ابن قيم الجوزية (ت 751هـ/1350م): واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم أنَّ التصوّف هو الخلق». ولذلك اعتبر الصوفية النفس منبت الشرور ومنبع الأخلاق الدنيئة والأفعال الذميمة أي المعاصي وسيئ العادات ومرذول الصفات مثل الكبر والحسد والبخل والغضب والحقد والطمع وأمثالها ، وأوجبوا ترويضها بالتوبة لترك المعصية وبالمجاهدة لإزالة الأوصاف الرديئة.

فقالوا: «التصوّف خلُق، فمن زاد عليك في الخلُق، فقد زاد عليك فيه وقالوا: «التصوّف هو الدخول في كل خلق سني، والخروج من كل خلق دني»

فالصوفي يعيش الحياة الماديّة، ولكنه دائم التعبّد والتفكر والذكر ، يقبل على العبادة أكثر من الآخرين، ويحاول أن يكون أكثر استقامة وأكثر إحساناً وتسامحاً ولا يكتفي بمجاهدة نفسه، بل عليه أن يخدم الإنسانية، وأن يكون شاهداً على الحقيقة الربانية. إنَّ الطاقة التي تحرّكه هي المحبّة، ولا يمكن أن تكون معرفة إلهية دون محبّة، فالطاقة الوحيدة التي تسمح للكائن البشري أن يصل إلى هذه الطريق ويترقى فيها هي المحبة. وما أحوج الناس في هذه الأيام إلى أن يتبادلوا المحبة ولا شك عندنا أنَّ هذا من روح الإسلام، ألم يقل اللّه في القرآن الكريم: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» آل عمران 2/31

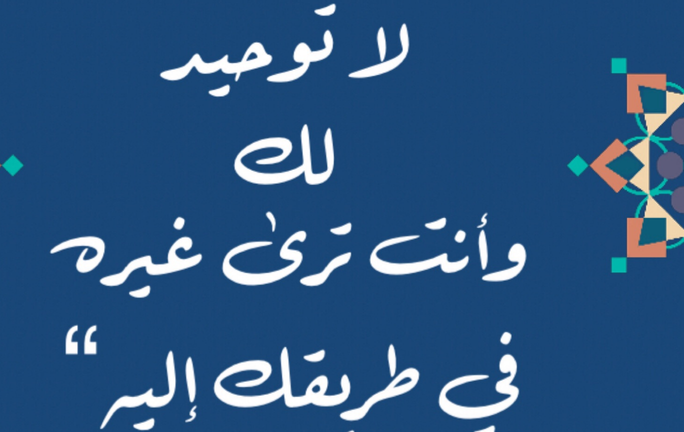
والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل

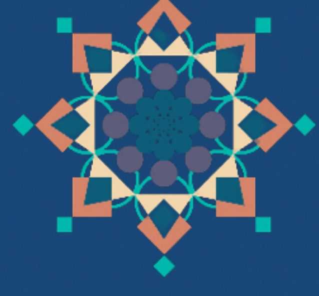

الحمد لله رب العالمين





"لا إيمان لك
وعلى وجه الأرض
من تخافه وترجوه،
لا زهد لك
وفي الدنيا شيء تريده،
لا توحيد
لك





وأنت ترى غيره
في طريقك إليه"

الإمام
عبد القادر الجيلاني
"قدس الله روحه ونور ضريحه"